

# LA MORAL EN LA VIDA CRISTIANA: ALGUNAS CLAVES PARA LA EDUCACIÓN MORAL CONTEMPORÁNEA

JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

## INTRODUCCIÓN

### 1. *Importancia de la cuestión*

Hace apenas unos meses, Benedicto XVI era entrevistado por un grupo de periodistas alemanes con motivo del viaje a su Baviera natal. La pregunta que se hacía eco de uno de los reproches más feroces contra la Iglesia era formulada así:

En todo el mundo los creyentes esperan de la Iglesia católica respuestas a los problemas globales más urgentes, como el sida y la superpoblación. ¿Por qué la Iglesia católica insiste tanto en la moral en lugar de intentar soluciones concretas para estos problemas cruciales de la humanidad (...)?

El Papa no se arredraba ante el envite e iba en su respuesta directamente al fondo del asunto:

Sí, el problema es: ¿insistimos realmente demasiado en la moral? (...), estoy cada vez más convencido de que, si queremos avanzar en este campo, la cuestión fundamental es la educación, la formación. El progreso sólo puede ser progreso real si sirve a la persona humana y si la persona humana crece; no sólo

---

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *Entrevista*, 5-VIII-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060805\\_intervista\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista_sp.html))

lo debe crecer su poder técnico, sino también su capacidad moral. Y creo que el verdadero problema de nuestra situación histórica es el desequilibrio entre el crecimiento increíblemente rápido de nuestro poder técnico y el de nuestra capacidad moral, que no crece de forma proporcional. Por eso la formación de la persona humana es la verdadera receta, la clave de todo; y este es también nuestro camino<sup>2</sup>.

Indudablemente, encontramos en la sociedad de hoy muchos ejemplos de este preocupante desequilibrio a nivel personal. Hay individuos que poseen grandes capacidades técnicas, pero escasos recursos morales. Quizás el mundo virtual de Internet es un ejemplo paradigmático de ello. Cada vez más, abundan los expertos capaces de estar a la última en el mundo de la relacionalidad que ofrece la red (chats, videojuegos, mundos virtuales), que sin embargo suelen ser retraídos para las relaciones humanas reales, aquellas que se producen con la mediación corporal, podríamos decir. Pero la preocupación no atañe únicamente a las personas individuales. La pregunta por el sentido de lo que hace la sociedad como un todo resulta cada vez más relevante en los diversos ámbitos: ¿por qué hemos de proteger el planeta? ¿Por qué hemos de financiar o no determinado proyecto de investigación? Evidentemente las decisiones últimas sobre muchos aspectos han de ser tomadas desde una perspectiva moral, aquella que considera el bien global de la sociedad o de las personas<sup>3</sup>. Si es ilusorio pretender que la ciencia, la política o la economía se desarrollen al margen de las decisiones éticas, es inmaduro considerar la tarea ética siempre bajo el rol de un conjunto de prohibiciones a la investigación o a las posibilidades de la sociedad. Únicamente la perspectiva moral es capaz de señalar un sentido global tanto a nuestras acciones individuales como a aquellas que afectan a la sociedad<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. R. PENROSE, *The Road to Reality. A Complete Guide to the Laws of the Universe* (New York 2005) 22: "I believe that it is more important than ever, in today's technological culture, that scientific questions should not be divorced from their moral implications".

<sup>4</sup> Por ejemplo, la sociedad tiene derecho a decidir -a través de los órganos de representación competentes- si un proyecto de investigación es relevante, pues no toda

## 2. *Cómo vivir después de Cristo*

El cristianismo no es desde luego ajeno a esta problemática del mundo de hoy que, por otra parte, resulta novedosa en sus aspectos técnicos, pero no necesariamente en los antropológicos. El inicio de la vida cristiana parte de ese encuentro existencial con la persona de Jesucristo<sup>5</sup>, supone una opción decisiva por él que se va desarrollando a lo largo de la vida de modo coherente. Es decir, hay una autoconsistencia en las elecciones vitales respecto de la elección (hecha y recibida). Por supuesto, referirse a la vida de Jesús como norma del obrar significa penetrar en lo íntimo de su corazón, pero luego hay que ver qué haría un cristiano en nuestra situación histórica concreta, atendiendo a la parénesis apostólica. De hecho, hay cuestiones a las que Jesús no responde directamente; y ya desde los primeros tiempos, la Iglesia debe tomar por sí misma decisiones concretas, según el espíritu y las directrices de Jesús.

Podríamos decir por tanto que nos hallamos en una situación de similitud y disimilitud con la situación de los primeros cristianos: (a) por un lado, como también ocurría en la antigüedad, hay una relación más estrecha de lo que a veces pensamos entre el discurso moral cristiano y el discurso ético contemporáneo (que posee grandes valores compartidos con el cristianismo); (b) por otro, existe un comportamiento ético cristiano específico, que llega a diferenciarse del comportamiento ético de un mundo con fundamentos paganos (como también ocurría en los primeros tiempos); (c) finalmente, lo novedoso parece ser no tanto la situación de inferioridad del cristianismo sino el que nos encontremos ante una sociedad que se denomina a sí misma "post-cristiana" y que, por

---

exploración científica ha de hacerse necesariamente. En muchos casos, los científicos pueden estar algo cegados para estas decisiones. Dichas decisiones necesitan una visión de conjunto que, lógicamente, no tienen por qué tener los científicos. Podríamos recordar aquí la polémica que se produjo en la comunidad científica internacional ante la negativa del congreso estadounidense para financiar un nuevo superacelerador de partículas en el desierto de Texas durante la era Reagan.

<sup>5</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* (25-XII-2005) n. 1.

consiguiente, mira al cristianismo como reliquia cultural del pasado.

### 3. *Esquema seguido*

El esquema que seguiré a lo largo de estas reflexiones pretende resaltar varias ideas. Por una parte, la continuidad antropológica que existe entre una ética humana y la moral cristiana; ello obedece en gran medida al interés por mostrar que la moral cristiana no puede definirse en modo alguno como una "moral sectaria", es decir, como una moral más o menos adecuada para una parte de la población mundial. En segundo lugar. En segundo lugar, evitar el argumento de autoridad nominalista: "es bueno lo que manda Dios", que puede encontrarse como fundamento oculto del relativismo actual, al ocupar el mandato positivo el lugar del absoluto, que corresponde a Dios. Es una axioma constante en la Escritura que el pecador es un pobre loco y que sólo el justo es inteligente, por lo que debemos hacer hoy día el esfuerzo de enraizar la moral cristiana en la experiencia moral general; la moral cristiana es la moral humana plena. En tercer lugar, por una razón "existencial": "Sólo son posibles dos modos de vivir en la tierra: o se vive vida sobrenatural, o vida animal. Y tú y yo no podemos vivir más que la vida de Dios, la vida sobrenatural"<sup>6</sup>.

## II. LA EXPERIENCIA MORAL HUMANA

### 1. *Universalidad de la experiencia moral*

Siempre que actuamos, lo hacemos suponiendo -al menos implícitamente- que existe una diferencia entre el "bien" y el "mal"<sup>7</sup>. La experiencia moral del ser humano es originaria, se

---

<sup>6</sup> SAN JOSEMARÍA, *Amigos de Dios*, n. 200.

<sup>7</sup> Cf. C. S. LEWIS, *Mere Christianity* (London 1955); R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales* (Pamplona 1987) 19-31. Habría que recordar aquí el asombro de Kant ante la insoslayable dimensión moral del actuar humano.

manifiesta con el desarrollo de la razón. Por ello, todos los intentos materialistas o naturalistas por reducir la dimensión moral del ser humano a un epifenómeno de la materia autoorganizada están destinados al fracaso, ya que con su mismo proceder afirman lo que pretenden negar. Frente a la indiferencia de la materia, el ser humano es consciente de que *no da igual* lo que hace.

Ahora bien, el bien y el mal al que nos referimos en la experiencia moral no pueden ser confundidos con el bien y el mal sectoriales, es decir, con hacer algo "técnicamente bien". Sin duda, ser técnicamente un buen médico es algo que posee también una componente moral (para la persona que es médico, es bueno ser técnicamente bueno), pero resulta claramente distinguible de la bondad moral<sup>8</sup>. En realidad, "la diferencia moral es un dato que se encuentra en todo actuar humano en tanto que humano. No le corresponde a la ética fundamentarlo. Sí puede y debe fundamentar el criterio seguido para discernir la bondad o maldad de las acciones"<sup>9</sup>. Por otro lado, como ha sido puesto de manifiesto por un estudioso de la historia de la filosofía moral, nuestra identidad más profunda depende de nuestra noción de bien moral<sup>10</sup>, lo cual tiene también su relevancia política: es imposible querer el bien para el mundo si no sabemos en qué consiste nuestro bien. De ahí la necesidad que cada ser humano tiene de realizar un posicionamiento moral. A fin de cuentas, la persona puede ser moral o inmoral, pero nunca "a-moral", lo que sería abdicar de su condición de ser racional.

---

<sup>8</sup> Podríamos recurrir aquí a la clásica distinción entre *bonum simpliciter* y *secundum quid*.

<sup>9</sup> M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Madrid 2000) 149.

<sup>10</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Barcelona 1996) 50: "Sólo somos 'yos' en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien". Es decir, la dinámica de nuestra identidad depende de nuestra noción de bien.

## 2. El (aparente) fracaso del cristianismo y los riesgos actuales

Lo que decimos en el apartado anterior sería compartido por la mayoría de la humanidad, pues negar toda moralidad conduce a posturas extremas, que equivalen a negar la especificidad del ser humano (algo que, hoy por hoy, se nos antoja una posición muy extrema, aunque quizás no estemos tan lejos). En nuestra opinión, el problema más acuciante en torno a estas cuestiones es descrito por Benedicto XVI en un encuentro con los obispos suizos:

Lo que resulta muy difícil a la gente es la moral que la Iglesia proclama. Sobre esto he reflexionado —de hecho, ya reflexiono sobre ello desde hace mucho tiempo— y veo cada vez con mayor claridad que, en nuestra época, en cierto sentido, la moral se ha dividido en dos partes. No es que la sociedad moderna sencillamente no tenga moral, sino que, por decirlo así, ha “descubierto” y reivindica otra parte de la moral que tal vez no se ha propuesto suficientemente en el anuncio de la Iglesia en los últimos decenios, y también más. Son los grandes temas de la paz, la no violencia, la justicia para todos, la solicitud por los pobres y el respeto de la creación (...). Creo que debemos esforzarnos por volver a *unir estas dos partes* de la moralidad y poner de relieve que están *inseparablemente unidas* entre sí (...). Creo que en este aspecto tenemos una gran tarea por delante: por una parte, no presentar el cristianismo como un simple moralismo, sino como un don en el que se nos ha dado el amor que nos sostiene y nos proporciona la fuerza necesaria para saber “perder la propia vida”; y, por otra, en este contexto de amor donado, progresar también hacia las realizaciones concretas, las cuales siempre tienen como fundamento el decálogo, que con Cristo y con la Iglesia debemos leer en este tiempo de modo progresivo y nuevo<sup>11</sup>.

En la parte final de esta larga cita, enfatiza el Papa el riesgo del moralismo, que podría ser caracterizado como un actuar sin suficiente fundamento. De ahí la imperiosa necesidad que el cristiano tiene de estar pronto para dar razón de su esperanza (cf. 1 P 3,15). La razonabilidad del actuar cristiano no es sino

---

<sup>11</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso*, 9-XI-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061109\\_concl-swiss-bishops\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061109_concl-swiss-bishops_sp.html)). Las cursivas son nuestras.

una manifestación de la razonabilidad de la fe<sup>12</sup>. Ahora bien, encontramos en la parte inicial la constatación de un hecho cada vez más extendido, al menos en el mundo occidental: la presencia de una parte de la moral que resulta aceptada por la mayoría, unida a otra parte de la moral que sería variable, dependiente de cada persona. Esta ruptura de la moral ha sido posible sólo a partir de la modernidad y sirve para caracterizar el proceso de secularización de la civilización occidental, pues hunde sus raíces en el problema de la increencia<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿es esto posible? ¿Es posible construir una moral, o la parte de la moral a la que se refiere Benedicto XVI, sin unos fundamentos? ¿Si Dios no existe importa el hombre?<sup>14</sup>. Por ejemplo, la moral procedimental democrática no explica porqué unos procedimientos son superiores a otros: cuál es la razón por la que debemos aceptar la democracia, someternos las decisiones de la mayoría u obedecer a las instituciones. Es notable que ya Horkheimer y Adorno advirtieran de que contra el homicidio, en realidad, sólo hay un argumento religioso<sup>15</sup>.

Parece pues, que como notaba Juan Pablo II en la última encíclica del s. XX, el problema fundamental del pensamiento contemporáneo estriba en ser capaz de dar el paso "de los fenómenos al fundamento"<sup>16</sup>. Nuestro mundo relativista es, sobre todo, un mundo superficial, en dónde ha desaparecido no sólo la convicción de que la razón pueda alcanzar algo más que consensos, sino la misma hondura de la realidad. Después de

---

<sup>12</sup> Sobre la insistencia del magisterio actual en torno a la estrecha relación de la razón y la fe, cf. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Razón y fe en el magisterio de Benedicto XVI*, sin publicar.

<sup>13</sup> Mientras que en la edad de la creencia las fuentes morales creíbles implicaban a Dios, el cambio crucial de la secularización es el siguiente: la gente ya no piensa que la dimensión espiritual es incomprensible si se supone que Dios no existe: cf. TAYLOR, 330.

<sup>14</sup> Esta sería una de las grandes tragedias de la actual civilización occidental: dar carta de naturaleza a una moral parcial, sin fundamentos claros, que acaba apoyándose en un vacío antropológico (cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* [Paris 2000, 6ª ed. de 1959]).

<sup>15</sup> Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia* (Madrid 1991) 150.

<sup>16</sup> Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio* (14-IX-1998) n. 83.

tanto tiempo sin ejercitar los pulmones para el buceo, uno puede pensar que sólo existe la superficie del océano<sup>17</sup>.

En este escenario intelectual, la moral cristiana se considera una más dentro de las infinitas potencialidades de elección humana. Aunque —tras las desafortunadas experiencias históricas— es difícil ahuyentar la desconfianza y el miedo ante quienes no quieren renunciar a ahondar en los grandes problemas del hombre y, lo que es peor, trabajan para que ningún ser humano renuncie a ello. Realmente, el riesgo disgregador de la superficialidad es grande y el hielo de la indiferencia parece insuperable, pero como ya nos advertía Platón por boca de Sócrates dirigiéndose a Fedón: “Podría ocurrir que alguien a quien molestaran todas estas opiniones erróneas despreciara de por vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida”<sup>18</sup>.

### 3. *La pregunta por la felicidad*

A pesar de las sombras que ofrece este contexto intelectual, conviene no olvidar que el inicio de las reflexiones éticas en la tradición aristotélico-tomista es la pregunta por la felicidad. Todos queremos ser felices, ¿pero qué significa ser feliz, cómo se consigue? Si siempre que actuamos lo hacemos por un fin, surge necesariamente la pregunta de si la vida, *considerada como un todo*<sup>19</sup>, tiene también un fin (que aquietta nuestras tendencias). Ese fin último sería la felicidad, mas ¿qué tipo de

---

<sup>17</sup> Quizás parte del desencanto provenga de las insuficientes herencias intelectuales de la Ilustración (donde la razón ha de someter a la naturaleza) y del Romanticismo ecologista (para el que la razón es un mero producto de la naturaleza). Actualmente falta la confianza en que podamos articular estas dos realidades —razón y naturaleza— en una visión unitaria (cf. TAYLOR, 485). Acerca de la insistencia de Benedicto XVI sobre la primacía de la Razón creadora en el origen, cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo* (Madrid 2005); SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Razón...*

<sup>18</sup> Citado por J. M. DE PRADA, “Sin fe, ni fu ni fa”: ABC (5-III-2007).

<sup>19</sup> Cf., p. ej., A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general* (Pamplona 2001) 87-91.



fin es la felicidad? ¿Es algo que se alcanza como un fin después de poner los medios?<sup>20</sup>.

Ya Aristóteles subraya que la felicidad no es un fin de ese tipo: para el Estagirita, la felicidad es una vida feliz, vivir una vida feliz; podríamos decir, utilizando el lenguaje del párrafo anterior que la felicidad está tanto en los medios como en los fines. Una vida feliz es una vida lograda, en el sentido de que se "está logrando", porque se está viviendo de acuerdo con nuestra mayor dignidad: virtuosamente. Por ello, la búsqueda de la felicidad no puede ser el motivo de nuestras acciones. Acerca de qué es racional -en el sentido de virtuoso o acorde con nuestra dignidad- que queramos hacer no puede decidir nunca la tendencia a la felicidad. Poner como motivación a la felicidad significa, en la práctica, actuar sin orientación. Dicho de otra manera, hay que determinar siempre cómo ser felices, puesto que obrar bien y ser feliz coinciden, pero no siempre de manera inmediata: sólo querer hacer el bien da la orientación práctica de nuestra vida y la hace feliz<sup>21</sup>.

Las consecuencias de este planteamiento para la educación son enormes, pues revelan la estructura antropológica fundamental del ser humano. Como agudamente señala Spaemann:

Hoy se escucha con frecuencia que la educación tiene como tarea el que los jóvenes aprendan a defender sus intereses. Pero hay una tarea más fundamental: la de enseñar a los hombres a tener intereses, a interesarse por algo; pues quien ha aprendido a defender sus intereses, pero en realidad no se interesa por nada más que por él, no puede ser ya más feliz. Por eso la formación, la creación de intereses objetivos, el conocimiento de los valores de la realidad, es un elemento esencial para una vida lograda<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Algo en lo que estaría básicamente de acuerdo cualquier hedonista. Sólo que para ellos, ese fin es el placer, sea del tipo que sea.

<sup>21</sup> Al hedonista habría que objetarle que sólo aquello a lo que sea racional tender por sí mismo acaba siendo placentero en el más alto sentido o perfectamente placentero. Merece la pena referirse aquí al iluminante artículo del profesor J. NUBIOLA, "Derecho a ser feliz": *La Gaceta de los Negocios* (14-IX-2007).

<sup>22</sup> SPAEMANN, 48.

#### 4. *Querer racionalmente el bien para ser felices*

Así pues, ser feliz es vivir una vida feliz y, para ello, hay que querer hacer el bien y aprender a ello. Quizás uno de los mayores olvidos de la ética contemporánea es que la persona se hace con su actuación, según su modo de obrar. Como indica Rhonheimer:

La pregunta de la moral nunca es sencillamente: ¿qué debo hacer? ¿Qué modo de actuar es aquí y ahora el correcto? Estas preguntas son sin duda preguntas de la ética y de la moral, pero son posteriores y están subordinadas a la pregunta primera y decisiva: ¿qué tipo de persona soy o en qué tipo de persona me convierto cuando hago esto o aquello, es decir, cuando lo elijo voluntariamente? ¿A qué me dirijo, a qué apunta mi vida como un todo cuando hago u omito esta o aquella acción?<sup>23</sup>.

Deberíamos apuntar aquí dos concepciones extremas que han de ser evitadas. Por un lado, considerar que lo importante es la "buena voluntad", lo que se quiere a fin de cuentas. Esto supondría una injustificada separación de medios y fin, pues el fin ya está presente, intencionalmente, en lo medios<sup>24</sup>. Por otro, identificar el actuar moral con el hacer el bien transitivamente. La *eupraxia* como actuar bien, aquí y ahora, sin prestar atención a la conexión de los actos humanos entre sí. Conviene recordar que ser bueno supone no sólo hacer algo transitivamente, sino amar algo (querer algo haciéndolo). Históricamente, quizás la moral ha pasado de enfatizar esto último a acentuar lo primero. En cualquier caso, cuando se da un desequilibrio entre estas dos posturas, acaba perdiéndose la visión unitaria de la vida de cada persona, como nos demuestra la fragmentariedad postmoderna<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> RHONHEIMER, 379.

<sup>24</sup> Hay acciones que implican siempre querer algo (que no se puede no querer): la intención básica de la acción, que no es puesta como un fin ulterior por el agente. Eso que queremos indefectiblemente al hacer algo y que no podemos no querer al hacer esa acción: p. ej., cuando se mata a un inocente, no se puede no querer matar a un inocente.

<sup>25</sup> Los medios anticipan el fin: la praxis humana se organiza para formar un todo dotado de sentido, una estructura organizada intencionalmente, una vida.

En realidad, las acciones son concreciones operativas de la orientación intencional al bien que modifican al mismo agente. Y esta orientación a lo bueno para el hombre está en juego en todas y cada una de las acciones. La elección de la acción y la correspondiente realización determinan la actitud interior o básica de una persona. Deciden sobre su corazón.

La pregunta ética no es tanto lo que debemos hacer sino lo que realmente y en el fondo -bajo la dirección de la razón-queremos<sup>26</sup>. Por tanto, se trata no sólo de hacer obras buenas, sino de hacernos buenos a nosotros mismos. Es propio de la voluntad hacernos semejantes a aquello que entendemos y elegimos. La persona es buena cuando su voluntad es buena. Aquello a lo que se tiende racionalmente sacia a la voluntad, aun cuando todo "salga mal", y ese quedar saciado es la felicidad.

##### *5. La actual separación de la voluntad y el actuar humanos*

Desgraciadamente, las éticas no clásicas modernas parecen pasar por alto que la persona humana se transforma a través de su actuación. Nos encontramos ante una concepción ética dominante en que se separa la acción de la voluntad: esta sería un "suceso humano" que produce otros sucesos concretos, sin verse afectada por ellos

Así, mientras que las éticas kantianas no son éticas de la autonomía de la razón, sino de la voluntad, en las que se invierte la correcta relación entre una y otra (pues la mayor perfección sería subordinar todo al libre arbitrio, encauzado por la universalidad del imperativo categórico), el consecuencialismo y el utilitarismo acaban considerando todas las acciones como indiferentes, pues serían equiparables a su identidad natural, premoral: la actitud interior y el actuar pertenecerían a ámbitos diversos.

Tanto en uno como en otro caso, se observa el problema de ver la moralidad como un añadido extrínseco a la acción: la

---

<sup>26</sup> Juega un papel esencial en la educación ética la antropología: hay que saber cómo es el hombre para comprender lo que hay que querer.

relación de esta con una norma (siempre extrínseca)<sup>27</sup>. Mas, como bien apunta Rhonheimer:

En el contexto de una ética de virtudes (...) el fenómeno de la obligación no es un "añadido". La razón que capta el bien es aquí ella misma el fundamento de toda obligación. Tomar consciencia del deber no es otra cosa que percibir la inteligibilidad del bien (...). La obligación no es otra cosa que la volición de lo conocido por la razón como bueno. El deber es inclinación conforme a la razón<sup>28</sup>.

## 6. *El sentido de la libertad*

En la perspectiva de una moral de virtudes, en la que la persona se "hace" con su actuar, se plantea entonces de modo radical el sentido de la libertad. En lugar de la primacía de una libertad entendida como "libertad de", libertad de indiferencia, sin contenido<sup>29</sup>, aparece la originariedad de la "libertad para": somos libres para querer (hacer) el bien. Y este bien es capaz de armonizar tanto el bien personal como el bien común. Así, mientras que la primacía intelectual de la "libertad de" conlleva un modelo conflictual de relación entre individuo y sociedad, una primacía de la "libertad para" permite entender la libertad personal como libertad que se da y se realiza entre libertades<sup>30</sup>.

La "libertad para" supone entonces dominio sobre las propias tendencias: ser capaz de dirigirse al bien (*bonum rationis*) actuando por el propio impulso racional; ser capaz de poner racionalmente los sentimientos en su lugar: es verdad que las pasiones, las emociones, los deseos revelan bienes y cualidades de valor, pero no la jerarquía que se da entre ellos. Es obra de la razón práctica armonizar estos bienes parciales convirtiéndolos en bienes racionales; en este sentido, somos

<sup>27</sup> Se parte originariamente del deber y no del actuar.

<sup>28</sup> RHONHEIMER, 326-327.

<sup>29</sup> Esta primacía de la "libertad de" se percibe, p. ej., en el atomismo moral que presentan las series de televisión o la comunicación en Internet. Se silencian los efectos que producen nuestras acciones y se pierde el valor de la coherencia: se presenta como posible una yuxtaposición de realidades que, antropológicamente, no pueden coexistir juntas.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *La fe como camino* (Madrid 2005) 13-27, especialmente p. 22.

capaces de educar nuestras pasiones y sentimientos, que forman parte de la perfección moral, pero integrados en el orden de la razón. De hecho, la virtud perfecta supone el apetito recto, que participa de la racionalidad y llega a tener función cognitiva y ser principio de acción, pues el verdaderamente virtuoso obra el bien como instintivamente guiado.

Si somos libres para querer el bien, la elección es importante, pero no es lo fundamental: remite a una instancia superior que podríamos calificar de trascendental, condición de posibilidad de nuestro desarrollo moral. Al descubrir dicha instancia, nuestra interioridad pasa de estar replegada sobre sí misma a descubrir su vocación de "ser para" los demás. De ahí que la realización moral de la persona humana pase acabadamente por el don sincero de sí mismo: «El amor no se elige ["libertad de"], el amor se encuentra clavado en las entrañas, y está esperando mi sí. Un sí que es entrega radical de sí, que está formalmente "por hacer" -razón formal de fin-, y que sólo se puede dar "porque me da la gana". Un sí del que soy dueño. El poder de decir que sí es la entraña de la libertad»<sup>31</sup>. Esa entrega radical que está presente en cada una de *mis* elecciones.

### 7. Nuestra incompletud moral

Hemos visto la necesidad que para el desarrollo moral de cada persona tiene la razón práctica. No se trata únicamente de querer el bien en absoluto, sino de querer racionalmente lo que es verdaderamente bueno para mí, aquí y ahora. No obstante, forma parte de nuestra universal experiencia moral la misma experiencia del fracaso, personal -"porque no logro entender lo que hago; pues lo que quiero, no lo hago; y en cambio lo que detesto, eso hago" (Rm 7,15)- y colectivo -persistencia del mal, presencia incomprensible de sufrimientos e injusticias en la humanidad. Términos como "pecado", "culpa", "arrepentimiento", "recaída", si bien parecen haber desaparecido del contexto cultural contemporáneo, siguen siendo válidos para describir

---

<sup>31</sup> M. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*. Max Scheler - Tomás de Aquino (Barañáin 2002) 198.

numerosas situaciones existenciales que, ni sabemos explicar, ni podemos ignorar.

Pero estas vivencias existenciales no son extrañas a la dimensión ética de la persona. Es interesante notar como para Santo Tomás, por ejemplo, solamente ofendemos a Dios en la medida en que atentamos contra nuestro propio bien<sup>32</sup>. Esta oposición a Dios tiene sus raíces en la voluntad que, siendo esencialmente apetito racional, "tendencia en la razón", consiente en el mero *querer la independencia del propio querer*. El pecado se revela por tanto como un desacierto de la libertad en tanto que racional, pues solo el acto de orgullo, la volición de la pura espontaneidad e independencia de la voluntad, carece por completo de la luz de la razón.

En este sentido, no podemos olvidar el carácter de liberación que supone el cristianismo: liberación del pecado y de nosotros mismos. En la nueva Alianza ha cambiado la "mirada" con que se contempla la Ley, de modo que los primeros beneficiarios de la salvación la entendieron como una consecución de la libertad auténtica; una libertad que no es emancipación, sino la libertad de los hijos de Dios, ganada por Cristo (cf. Ga 5,1).

Sin embargo, el enganche de nuestra experiencia moral con el cristianismo no ocurre únicamente a partir de las malas experiencias. También pertenece a nuestra universal experiencia moral el sentirnos insatisfechos después de realizar el bien, el tener deseos de hacer mejor las cosas, de alcanzar esa felicidad que en nuestro mundo parece inalcanzable. A este respecto, son plenamente actuales las consideraciones de Aristóteles sobre la doble felicidad con la que parece enfrentarse el ser humano: por un lado, la felicidad perfecta consistiría en contemplar a Dios; por otro, la felicidad máxima a la que podemos aspirar sobre esta tierra es vivir de acuerdo con las virtudes, una praxis conforme a la razón. De ahí la conocida paradoja aristotélica de que, en el fondo, para ser feliz, habría que hacer el bien y tener suerte (*tyche*)<sup>33</sup>.

Entonces, es precisamente el interno inacabamiento de la perspectiva meramente filosófica lo que apunta hacia aquella

---

<sup>32</sup> S. Th. I-II, q. 71, a. 6, co: *Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus*.

<sup>33</sup> Se puede ver esta discusión en RHONHEIMER, 425ss.

moral cristiana que al cabo resulta ser la "salvación" y la plenitud de la razón filosófica. La fe cristiana abre la única perspectiva de felicidad "realista" en esta vida: como *inchoatio* de la felicidad plena. Verdadera sólo puede serlo la fe que de hecho lleve a la razón práctica a su plenitud; por ello la ética cristiana es la verdad plena de la ética puramente humana, la culminación de la moral humana<sup>34</sup>.

Como ha sido puesto de manifiesto en ámbito teológico, la clave de la Nueva Ley, la Ley de la gracia, está, en definitiva, en la interiorización que supone. Para la mentalidad veterotestamentaria, cabría decir que Dios sigue siendo el que hace justo al hombre, pero ya no de manera externa. Quizás es esto lo impensable para el espíritu racionalista griego: que desde el exterior (Dios) se pueda modificar el interior de la persona: por eso la moral se veía como una cuestión de virtud personal (el hombre que se hace a sí mismo bueno o malo) que necesariamente es imperfecta, por el interno inacabamiento de la persona. Es la moral cristiana la que ofrece a cada ser humano la sinergia última entre Dios y el hombre que conduce a la perfección personal.

Acabamos esta primera parte de nuestras reflexiones, que pretendían dar carta de naturaleza a la moral cristiana a partir de algunas consideraciones éticas generales, acudiendo a las palabras del Cardenal Caffarra:

Se debe, por tanto, prestar mucha atención para no pensar al hombre, para no tener una concepción del hombre fundada sobre una confusión enorme; la de considerar como pura posibilidad (el hombre en vista de Cristo) lo que de hecho, por gratuidad, es la única realidad existente y considerarlo como realidad lo que de hecho, por gratuidad, permanece en el campo de la pura posibilidad (el hombre no en vista de Cristo). Tal confusión está en el origen de la pérdida de la concepción

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 427. También, *ibid.*, 85: "Tras la elevación el hombre sigue siendo el mismo hombre que era antes de la elevación. Ésta no es una nueva determinación externa, que por así decir se le añadiese por encima al hombre, sino una elevación que ya está preparada en la naturaleza, más exactamente: en la naturaleza de la inteligencia. Mediante la elevación el hombre no sólo se convierte en partícipe de la naturaleza divina, sino que en virtud de ella llega al punto extremo de su poder ser humano, sólo que con las meras fuerzas de su naturaleza no puede alcanzar ese extremo".

cristiana del hombre y del oscurecimiento de la originalidad propia de la ética cristiana<sup>35</sup>.

### III. LA MORAL CRISTIANA

#### 1. *Moral de la gracia y de la conversión*

Se ha intentado calificar la moral cristiana de muchas maneras. Se habla habitualmente de una moral religiosa, de santidad, de culto al Padre; de una moral bautismal, filial, de imitación de la perfección, de la caridad, eclesial y comunitaria; de una moral crucificante, de renuncia; de alegría, escatológica, de fidelidad, pneumática, de la liberación progresiva...<sup>36</sup>.

En nuestra opinión, la moral cristiana ha de ser considerada, en primer lugar, como una moral de la gracia y de la conversión, como respuesta humana a la gracia. "Convertirse", para las lenguas semíticas, significa dar la vuelta por el camino andado (desandar) y tomar una nueva orientación. La conversión es la progresiva salida de uno para ponerse a sí mismo como viviente en Cristo, dentro de su Cuerpo, que es la Iglesia<sup>37</sup>.

La Sagrada Escritura contiene una exigencia de conversión, de penitencia, que se dirige tanto a los judíos como a los griegos. De hecho, los gentiles no ignoraban la dinámica de la conversión-arrepentimiento que conduce al alma hacia el progreso moral. Pero en el cristianismo, el esfuerzo moral viene después de la infusión sobrenatural de la gracia y de la

<sup>35</sup> C. CAFFARRA, *Vida en Cristo* (Pamplona 1988) 53.

<sup>36</sup> Cf. C. SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento* (2 vols.) (Pamplona 1970-1973) 819-849.

<sup>37</sup> "Se me quita el propio yo y es insertado en un nuevo sujeto más grande. Así, pues, está de nuevo mi yo, pero precisamente transformado, bruñido, abierto por la inserción en el otro, en el que adquiere su nuevo espacio de existencia (...). Yo, pero no más yo: ésta es la fórmula de la existencia cristiana fundada en el bautismo, la fórmula de la resurrección en el tiempo", BENEDICTO XVI, *Homilía*, 15-IV-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060415\\_veglia-pasquale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_sp.html)).



conversión -única respuesta humana válida a la oferta divina-, que tienen la primacía.

## 2. Cristo. Plenitud del hombre

La moral cristiana, como tal, está polarizada hacia Cristo. Existe una indisoluble unidad de lo religioso y lo moral en el mensaje de Jesús de Nazaret, que hace un llamamiento que contempla estas dos dimensiones en su predicación del reino de Dios<sup>38</sup>. Desde la perspectiva judía, en Cristo se personifica la Alianza de Dios con los hombres, de modo que la economía legislativa ha cesado: en adelante, el alma alcanza a Dios en la persona de Cristo por el Espíritu Santo.

Por ello, lo esencial del cristianismo es Cristo<sup>39</sup>, de manera que la vida cristiana se puede definir como un vivir *en* Cristo (desde Cristo y para Cristo, pero sobre todo *en* Él), en cuyo misterio se revela el misterio de cada hombre<sup>40</sup>. Desde un punto de vista histórico, es notable la formación del neologismo "Christianoi", que no deriva directamente del término "Jesús" ni

---

<sup>38</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965) 7. Es una profunda compenetración de religión y moral, no alcanzada por nadie hasta entonces. Se reafirma la estructura unitaria de una religión moral y de una moral religiosa, la obligatoriedad de toda vida religiosa a una actuación moral y la fundamentación del obrar moral en la vinculación a Dios, cf. *ibid.*, 220.

<sup>39</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía*, 24-IV-05: "¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo —si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él—, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella? ¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos privados de la libertad? Y todavía el Papa quería decir: ¡no! quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada -absolutamente nada- de lo que hace la vida libre, bella y grande. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana. Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera" ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_sp.html)). Y Cristo nos trae a Dios: cf. *Id.*, *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007) 69.

<sup>40</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes* 22. Este pasaje conciliar es el más citado por el magisterio de Juan Pablo II tanto explícita como implícitamente.

resulta puramente griego<sup>41</sup>. Con esta palabra se expresa una relación de dependencia particular respecto a Cristo -el título real del Señor y Maestro de los cristianos-: si bien es cierto que Cristo equivale a "Señor", resulta más específico para formar un nombre derivado que identifique a sus discípulos<sup>42</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa pertenecer a Cristo? Significa tener una dependencia radical de Él, dedicar la actividad entera a su servicio y *conformarse* con sus intenciones. Frente a la aparente dificultad que ofrece la lejanía espacio-temporal del acontecimiento cristico para toda la humanidad, hay que decir que en la actual economía salvífica, el encuentro personal con Cristo a partir del que se puede actualizar esta pertenencia se realiza preferentemente en la Liturgia de la Iglesia -celebración de la fe- y en la vida de los que nos rodean -fe vivida- (partes II y III del *Catecismo de la Iglesia Católica*). De ahí la centralidad de estas dos dimensiones, que evidentemente no son disjuntas, para la praxis de los seguidores de Cristo.

### 3. *Prioridad de la Liturgia*

Según el léxico neotestamentario, la vida moral cristiana es un despliegue de agradecimiento. La intención secreta de la economía divina sería en último término suscitar el reconocimiento de los elegidos, de modo que la acción de gracias es una disposición fundamental y permanente del cristiano. En este sentido, la gracia se otorga para poder dar a Dios un culto que le sea agradable. La vida moral de los creyentes no es más que el despliegue del culto espiritual: *logiké latreía*<sup>43</sup>.

Se da pues un entrelazamiento entre la vida litúrgica -con la Eucaristía como fuente- y la vida moral que, amén de implicar

---

<sup>41</sup> Equivaldría a un genitivo posesivo: sería un adjetivo griego sustantivado con terminación latina (no hay que olvidar que en Antioquía se utilizaban indistintamente estas dos lenguas): cf. SPICQ, 415ss.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*

<sup>43</sup> Cf. Rm 12,1; 1 P 2,5: "Vosotros -como piedras vivas- sois edificados como edificio espiritual en orden a un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo".

una circularidad entre ambas, supone una cierta primacía de la primera, al posibilitarnos la contemporaneidad con Cristo. Angelo Scola, en la presentación de la Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis* parecía hacer referencia a ello cuando apuntaba: "En la autenticidad de la fe y del culto eucarístico se halla el secreto de un renacimiento de la vida cristiana capaz de regenerar al Pueblo de Dios. En el misterio de la Eucaristía se accede a la realidad de Dios que es amor"<sup>44</sup>. De ahí también la insistencia papal (tanto en el contenido como en la forma presentar su magisterio) por dar prioridad a la celebración litúrgica -que actualiza la Sagrada Escritura en la Liturgia de la Palabra y en la Liturgia Eucarística- y evita el riesgo del *moralismo*.

Si Cristo es el *sacramento* del Padre, el icono que hace visible al Padre permitiéndonos la imitación de Dios, pues es ya un modelo imitable a partir del que se puede realizar el *admirabile commercium*, la Liturgia activa esta dinámica divina: lo que se pide a los cristianos es que *recuerden*, que *contemplan*, y luego que reflexionen y que asimilen<sup>45</sup>. Entrando en la "hora de Jesús"<sup>46</sup>, en la dinámica del don de su vida, encontramos el origen de la "moral de la imitación" cristiana y la plenitud de sentido de la vida humana.

#### 4. Santidad: perfección en virtudes

Así pues, el cristiano ha de vivir en Cristo, pues en Él, por Él y con Él sabemos cómo llegar a la plenitud de nuestra relación con Dios: como hijos en el Hijo por el Espíritu Santo. Pero el cristiano no "imita", propiamente hablando, la vida de Cristo,

---

<sup>44</sup> A. SCOLA, *Presentación de la Ex. Ap. Sacramentum caritatis*, 13-III-2007 ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20070313\\_pres-sacramentum\\_it.html#INTERVENTO](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070313_pres-sacramentum_it.html#INTERVENTO) %20DELLE%20CARD.%20ANGELO%20SCOLA). En el n. 34 encontramos como el núcleo de dicha exhortación: "El *intellectus fidei* está originariamente siempre en relación con la acción litúrgica de la Iglesia".

<sup>45</sup> Cf. SPICQ, 805-806.

<sup>46</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía*, 21-VIII-2005 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050821\\_20th-world-youth-day\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_sp.html)).

sino que se conforma a Él, manteniendo sus propias características personales. Esta conformación, que lleva a ser "otro y el mismo Cristo", se realiza mediante la adquisición de las virtudes a lo largo de la historia de cada ser humano, pues no otra cosa forma el contenido de la santidad de vida que la Iglesia estudia y proclama en sus miembros eximios.

Las virtudes son perfecciones de una facultad humana que facilitan la correcta realización de sus correspondientes actos. Permiten una especie de connaturalidad con los actos, de manera que estos se realicen como por "instinto"<sup>47</sup>. La virtud supone entonces también la perfección de las tendencias, que apetecen -siendo principios del actuar humano- conforme al juicio de la razón. Se produce así la armonía interna del hombre y su efectiva y afectiva connaturalidad con el bien. Cuando se da la verdadera virtud, el juicio de la razón es guiado por la afectividad, de modo que, al existir esa connaturalidad afectiva con el bien, la razón pueda elegir "espontáneamente"<sup>48</sup> de acuerdo con los afectos. Por ello, para el hombre virtuoso, el deber es idéntico a lo que le parece bueno<sup>49</sup>; al virtuoso le *gusta* querer y hacer lo que está bien.

Son tres las virtudes que -ya desde san Pablo (cf. 1 Co 13,13)- la tradición ha identificado como definitorias del vivir cristiano. Son las denominadas virtudes teologales, porque es Dios directamente origen, motivo y objeto de todas ellas<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> La manera que tiene el hombre de ser "como Dios" es hacerlo a través de su perfeccionamiento temporal, hasta que la voluntad siga perfectamente a la inteligencia práctica y a los apetitos rectos (que participan de la razón). Mientras que la simplicidad de Dios excluye la distinción real de los atributos divinos, de modo tal que la inteligencia y la voluntad divinas son la misma divinidad, la imagen divina en el hombre se alcanza mediante una armonía de facultades y apetitos -unidad real de facultades distintas- llevada a cabo a través de una historia personal.

<sup>48</sup> Sólo la espontaneidad del virtuoso es siempre buena.

<sup>49</sup> Sería conveniente evitar identificaciones parciales y reductivas de la virtud como "lo difícil", como una especie de "actitud moral en lucha", pues, amén de caricaturizar la virtud, deforman la realidad y oscurecen la belleza de la vida moral. Si bien esté siempre presente en esta vida terrena, la lucha ascética no posee un carácter originario en la vida moral cristiana -deriva del *fomes peccati*- ni posee siempre la misma intensidad.

<sup>50</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1812.

Habría que añadir, no obstante, que estas virtudes no caen directamente del cielo, sino que se enraízan en la estructura antropológica del ser humano<sup>51</sup>: una criatura que ha sido hecha para amar, ahora y por toda la eternidad, creyendo y esperando en el tiempo.

### 5. *La fe en el origen*

Considerábamos en nuestras reflexiones sobre la experiencia ética humana la importancia de la llamada opción fundamental en la autodeterminación personal: acabamos siendo lo que queremos ser al actuar. Pues bien, en la moral cristiana, la autodeterminación originaria de la persona es el acto de fe.

Sin embargo, esta autodeterminación de la fe no es una opción sentimental irracional. Benedicto XVI pone de manifiesto la inevitabilidad de las preguntas por el origen de los dones que hemos recibido -el don del mundo, de los demás, de la propia vida, del conocimiento, de la sexualidad...<sup>52</sup>-, de modo que la fe es la culminación de un proceso humano guiado por la razón en que ella misma es fecundada por el don de una inteligencia más profunda de la realidad<sup>53</sup>:

¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón (...). Los cristianos (...) creemos que en el origen está el Verbo eterno, la Razón y no la Irracionalidad. Con esta fe no tenemos necesidad de escondernos, no debemos tener miedo de encontrarnos con ella en un callejón sin salida<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Es interesante notar la presentación que se hace de las virtudes teologales en J. RATZINGER, *Mirar a Cristo* (Valencia 2005).

<sup>52</sup> Esta pregunta no queda cancelada por la experiencia del mal o el sufrimiento, ya que estos siempre suponen la experiencia del bien.

<sup>53</sup> La fe no es simple adhesión, sino que confiere inteligencia (*credo ut intellegam*): p. ej., sobre el sentido último de nuestra vida, de la virtud, del sufrimiento.

<sup>54</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en Isling*, 12-IX-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060912\\_regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg_sp.html)).

La fe cristiana supone por tanto el esquema "don-reconocimiento del don-acogida" que está en el centro del vivir humano. De hecho, en la terminología neotestamentaria, la intervención del hombre en el acto de fe se expresa con verbos de hospitalidad: recibir y acoger el don de Dios. La génesis de la fe es un escuchar, acoger, conceder crédito... La revelación es un don de Dios (su libre autocomunicación) y la fe, como libre acogida, es nuestra respuesta.

Debemos percibir nuestra misión en la historia y tratar de cumplirla<sup>55</sup>. Hay que subrayar este "mecanismo" de la fe para el ser humano. Así, en la Iglesia, se va de la fe basada en la visión (de los apóstoles) a la fe basada en el oído. La fe se despliega en conocimiento de la verdad y de lo que hay que querer hacer: no se trata tanto de especular como de comprender; la *gnosis* cristiana es una diagnosis, un discernimiento de los valores religiosos y morales

Ahora bien, casi todas las profesiones de fe del Nuevo Testamento tienen por objeto explícito la persona de Jesucristo, aquel que revela en plenitud el misterio de Dios: Él mismo es el Reino de Dios, la señoría de Dios que actúa en la historia<sup>56</sup> y provoca la crisis, pues cada persona ha de enfrentarse a Él para realizar su autodeterminación. Por eso, para san Juan, la incredulidad es en último término el pecado por excelencia, que manifiesta el enigma oscuro de la soberbia como hostilidad a Dios y a sus designios. Se entiende que la raíz última de todo pecado sea el orgullo de no tener fe. Dicho en positivo con palabras de Weigel: "La fe en Jesucristo no es que cueste algo, sino que cuesta todo"<sup>57</sup>.

## 6. La esperanza como presente escatológico

Con Cristo, el tiempo se ha reducido<sup>58</sup>. Si en el Nuevo Testamento la vida cristiana es descrita como espera del

---

<sup>55</sup> Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor* (6-VIII-1993) n. 34. La libertad tiene sentido para buscar la verdad -de la cual es capaz el hombre- y adherirse a ella.

<sup>56</sup> Cf. BENEDICTO XVI, 82-90, 85.

<sup>57</sup> G. WEIGEL, *Cartas a un joven católico* (Madrid 2006) 47.

<sup>58</sup> Cf. 1 Co 7,29: el tiempo se está "plegando".

advenimiento el Hijo del hombre, esto es un modo de decir, de significar que el destino de cada uno está regulado con miras a la eternidad (que está presente en el presente). Los Padres de la Iglesia apenas se preocuparon de la mayor o menor proximidad de la Parusía, sino que se atuvieron más bien al dato teológico: con el misterio de Cristo, el futuro del mundo está delimitado en el presente.

Ciertamente, la moral cristiana nunca ha olvidado los *novísimos*. El pensamiento del juicio era parte integrante de la primitiva predicación misionera dirigida a los paganos y se utilizaba también en las exhortaciones a la comunidad para dar estímulo y aliento<sup>59</sup>, pero es la virtud de la esperanza la que hace que no haya una separación esencial entre la escatología y el tiempo actual, de manera que el *redimentes tempos* (cf. Ef 5,16) sea el perfeccionamiento en Cristo. Nada pues más lejos de la moral cristiana que concebir la esperanza como un recurso último o una excusa para huir de las responsabilidades presentes (en primer lugar, de la propia santificación). La memoria es a menudo el soporte en que se apoya la esperanza, de ahí la importancia del memorial litúrgico que, introduciéndonos en la contemporaneidad con el misterio pascual, nos hace capaces de conectar futuro y presente.

El cristiano ha de vivir entonces una cierta escatología en el presente. Pero no buscar más que un objetivo terreno, limitado a los bienes de aquí abajo, conduciría a un engaño, puesto que no habría una compensación proporcionada a los esfuerzos realizados. Tales esfuerzos "sirven" en la medida en que hay un más allá, y éste es uno de los "motivos" que hay que tener en cuenta en la vida moral y nos recuerda la esperanza teológica<sup>60</sup>. "La tensión del "ya poseer y del aún no poseer" exige imperiosamente nuestra aportación moral. Esta nos da la posesión permanente de lo que ya habíamos alcanzado inicialmente y nos permite esperar de Dios la plenitud de la

---

<sup>59</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en Islíng* (12-IX-2006): "Este triunfo de la justicia, esta unión de tantos fragmentos de historia que parecen carecer de sentido, integrándose en un todo en el que dominen la verdad y el amor, es lo que se entiende con el concepto de Juicio del mundo".

<sup>60</sup> Cf. SPICQ, 643, nota 138.

herencia futura"<sup>61</sup>. Una ética exclusivamente humana oscila entre presente y futuro como dos polos temporales inexcusables<sup>62</sup>, mientras que la esperanza cristiana es capaz de proporcionar el punto de equilibrio.

## 7. Caridad

Si la fe y la esperanza pueden ser consideradas como virtudes "estructurales" de la moral cristiana, por su especial relación con el origen y la temporalidad de nuestro ser, la caridad es la sustancia, el contenido concreto del que se compone el actuar cristiano como vida en Cristo. En el plano moral, cristiano y caritativo son sinónimos; casi siempre es posible poner el nombre de Jesucristo en los lugares en que el Nuevo Testamento escribe la palabra caridad<sup>63</sup>.

Sin duda, el amor cristiano tiene su origen radical en el amor de Dios, que es capaz de generar en el ser humano la respuesta de fe, esperanza y caridad. Un cristiano es alguien que ha conocido esto, que ha caído en la cuenta del amor que Dios nos tiene<sup>64</sup>, pues, parafraseando a von Balthasar, sólo este amor es digno de fe y esperanza. Dada la universalidad de la experiencia del amor en la vida del hombre y su carácter configurador de la persona<sup>65</sup>, resulta imprescindible que ocupe el puesto central en la presentación de la vida cristiana como plenitud de la vida humana.

---

<sup>61</sup> SCHNACKENBURG, 220.

<sup>62</sup> Es el dilema de las "dos felicidades" aristotélicas, que considerábamos en la primera parte.

<sup>63</sup> Cf. SPICQ, 548 y 527, nota 89.

<sup>64</sup> BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* (25-XII-2005) n. 1: "Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1Jn 4, 16). Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él".

<sup>65</sup> Todo hombre ama; nadie hay que no ame; pero hay que preguntar qué es lo que ama: cf. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, n. 34, 1-3. 5-6 (CCL 41, 424-426).



De una parte, el amor es fundamental para mi felicidad, como persona concreta, y supone la dimensión esencial a la que debe ensancharse mi razón para desarrollar mi vida acabadamente: "El miedo auténtico del hombre no puede vencerse con la sola razón, sólo se puede vencer con la presencia de alguien que lo ama"<sup>66</sup>. Por otra, mi auténtica relación con Dios y con los demás pasa a través del amor. En la aportación de Jesús acerca del amor a Dios y al prójimo como principio unificador de la moral encontramos tres puntos fundamentales: la indisoluble conexión de ambos preceptos; la reducción de la ley a este doble precepto; la interpretación universalista del amor al prójimo. Pero en esta aportación, hay una equivalencia y una dirección privilegiada en el recorrido del amor, que funda dicha equivalencia: "Nuestro amor a los demás hombres solo es en el fondo nuestra respuesta al amor de Dios para nosotros, y la comunicación a los demás de la misericordia que Dios tiene con nosotros. El amor a los hombres debe aprenderse en el incomprensible amor de Dios y de Jesús a los pecadores"<sup>67</sup>.

Por esta razón, para los creyentes todo arranca de su conocimiento del misterio del Amor de Dios: una vez que lo han entendido, ya no pueden dejar de amar a Dios y a sus hermanos. La llamada a la semejanza divina -conformación con Cristo- se refiere siempre al amor en su forma más alta: la misericordia y el perdón. Evidentemente, todo ello supone una capacidad de educar, conformar mis sentimientos, mediante la razón iluminada por la fe. Entonces se cumple que

en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 2005) 250.

<sup>67</sup> SCHNACKENBURG, 82.

<sup>68</sup> BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 18.

Llegamos así a la meta de la vida moral, que no sólo no excluye los sentimientos, sino que busca precisamente integrarlos en la unidad de la persona humana. Lo afectivo, lo volitivo y lo intelectual se recapitulan en el cristiano como viviente en Cristo, según los sentimientos de Cristo Jesús (cf. Flp 2,5). Entonces el cristiano es otro Cristo, pues la caridad resulta el auténtico principio de su actuación; solo entonces somos capaces de soportar el peso del día y el calor, la fatiga de nuestros hermanos en todos los momentos y circunstancias de nuestra vida<sup>69</sup>, solo entonces el cristiano es santo.

### 8. *La vida de los santos*

La moral cristiana es una moral de santidad: cada cristiano ha de ser otro Cristo, el mismo Cristo, con su particular personalidad. De ahí la importancia de lo santos -como concreción última del designio creador- para la vida de la Iglesia y para la educación moral de sus miembros. Como señala el Cardenal Caffarra:

La constitución de la Tradición moral de la Iglesia es obra principalmente de los santos. El santo es el Evangelio actualizado en un cierto contexto histórico. Es respecto del Evangelio lo que la ejecución respecto de la partitura musical (...). [En el santo] lo objetivo y lo subjetivo están sintetizados perfectamente, de suerte que todo santo expresa en un modo propio e irrepetible la verdad de Cristo y sus exigencias y, al mismo tiempo, y por esto, todo santo es "modelo" para toda la Iglesia<sup>70</sup>.

Se actualiza también aquí, en el ámbito de la enseñanza moral, esa ley de la encarnación que guía la historia de la salvación de la humanidad. Al enseñar con la vida, hasta los espíritus peor dispuestos terminan por someterse, al encontrarse con un maestro que empieza por practicar personal-

---

<sup>69</sup> SPICQ, 720-721: "Lo propio de la caridad es edificar al prójimo (...). Esto implica una buena acogida reservada a los hermanos débiles (...), la suficiente inteligencia para estar por encima de los 'conflictos de opinión' (...), una asistencia y una mutua ayuda que pueden resultar muy gravosas, puesto que se trata de cargar sinceramente con el prójimo y, por tanto, de soportarle, con todas sus deficiencias de carácter y sus pecados, llevándole una parte de su peso para conseguir ayudarlo".

<sup>70</sup> CAFFARRA, 79 y 123.

mente lo que impone a los demás. La historia así nos lo demuestra: "La seriedad moral, el amor fraterno, la castidad, el amor a la paz y la capacidad de sufrimiento de los cristianos contribuyeron no poco al triunfo del cristianismo, pues esta callada predicación, a la larga, se impone a toda calumnia y opresión"<sup>71</sup>. La inescindible relación que se da entre doctrina y moral resplandece en la vida de los santos y resulta irremplazable para la moral cristiana<sup>72</sup>.

En esta línea de la coherencia vital, habría que considerar en último término la moral cristiana como una moral de la vocación, capaz por tanto de contemplar toda la vida desde un enfoque global y definitivo, como determinación concreta de la santidad y respuesta a una llamada divina dirigida desde toda la eternidad con la creación de cada persona. De ahí la necesidad de presentar el valor de las decisiones definitivas a partir de una vida personal comprometida con la santidad. Para volver a la entrevista con la que iniciábamos estas reflexiones:

Despertar el valor de osar tomar decisiones definitivas, que en realidad son las únicas que hacen posible el crecimiento, el camino hacia adelante y el alcanzar cualquier cosa importante en la vida, las únicas que no destruyen la libertad, si no que le ofrecen la justa dirección en el espacio. Arriesgar esto, este salto -por así decir- en lo definitivo, y con eso acoger plenamente la vida, esto es algo que con dicha quisiera poder comunicar<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> SCHNACKENBURG, 153.

<sup>72</sup> Es este un *punctum dolens* en la actual controversia con la perspectiva laicista. A modo de ejemplo, citamos los comentarios de dos conocidos columnistas españoles sobre la figura del profesor de religión: J. M. DE PRADA, "Sin fe, ni fu ni fa": *ABC* (5-III-2007): "Siendo la asignatura de religión de naturaleza confesional, nada parece más justo que exigir a quienes la transmiten una coherencia entre las enseñanzas que transmiten y su testimonio vital"; F. SAVATER, "Sin fe, ni fu ni fa": *El País* (1-III-2007): "Los profesores de catolicismo deben ser mitad monjes y mitad soldados, para utilizar otra expresión antañona. Lo que importa no es la autenticidad de lo enseñado (me temo que bastante discutible) sino la autenticidad de la fe con que se enseña. Se trata no de saber sino de creer o de aprender lo que hay que creer y a qué principios se debe obediencia". Savater separa coherencia intelectual y coherencia vital, como si estuvieran en proporción inversa.

<sup>73</sup> BENEDICTO XVI, *Entrevista*, 5-VIII-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060805\\_intervista\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista_sp.html)).

#### IV. CONCLUSIONES

Comenzábamos este trabajo a partir de unas palabras de Benedicto XVI, que subrayan el desequilibrio entre la capacidad técnica y la capacidad moral de la humanidad en nuestros días. No obstante, como hemos intentado poner de manifiesto en estas líneas partiendo de la universalidad de la experiencia moral, este déficit no supone una negación completa de la dimensión ética del hombre, sino que más bien reclama una revisión de los planteamientos antropológicos de fondo.

Más allá del paradigma antropológico al que nos conducirían el aparente fracaso histórico del cristianismo y buena parte de la filosofía moderna, una adecuada presentación de la acción humana debería ilustrar el modo en que se relacionan algunos conceptos básicos del obrar personal (deseos, bienes, sentimientos, virtudes, libertad, fines). Al mismo tiempo, la relación que se da entre la moral cristiana y la moral humana puede ser introducida a partir de la incompletitud intrínseca de esta última, de modo que se subraye la continuidad entre lo cristiano y lo humano, pues la moral cristiana es la moral del ser humano en plenitud.

La especificidad de la moral cristiana no es por tanto la de la especie dentro del género sino la de lo perfecto frente a lo inacabado. El cristiano es aquel que, por iniciativa divina, vive en Cristo; desarrollando desde la liturgia una vida teologal en las virtudes que le conducen hacia la santidad, plenitud de su ser personal. Esta moral es, por supuesto, teorizable, pero se muestra principalmente a partir de la vida de los santos. De ahí la necesidad de estos últimos para el balance moral de la humanidad.

Por ello, podríamos decir que la solución más radical para remediar el desequilibrio ético contemporáneo y para la enseñanza moral son los santos, en los que la síntesis vital cristiana se alcanza cumplidamente. Refiriéndonos a un ejemplo bien conocido por todos, podríamos decir que la solución para el problema moral del mundo son los "juanpablosegundos". Todo ello sirve para dar un rostro vivo y familiar a las reflexiones que aquí hemos llevado a cabo, pues como afirmaba Benedicto XVI en su discurso de Verona: "Todo esto Juan Pablo II no sólo lo pensó y no sólo lo creyó con una fe

abstracta: lo comprendió y lo vivió con una fe madurada en el sufrimiento<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso*, 19-IV-2006 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061019\\_convegno-verona\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona_sp.html)).